Drugas Serban George Paul, "Antropologia în lumina Revelatiei si a stiintei", Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2013, ISBN 978-973-109-425-0, pag. 1.

INTRODUCERE

Antropologia este un domeniu care nu va înceta să păstreze multe taine pentru cunoaşterea omului în viața aceasta, Sfinții Părinți recunoscând greutatea cunoaşterii de sine a omului, a cunoaşterii desăvârşite a naturii umane şi, mai mult, a omului ca persoană.[1] Prin Revelație, omul descoperă că viața lui nu se termină cu moartea, ci este plină de semnificație, iar ceea ce dă această semnificație este comuniunea lui cu Dumnezeu.

În Sfânta Scriptură, ca şi la Sfinții Părinți, problema omului este tratată soteriologic. Descrierea originii omului, a alcătuirii sale şi a situațiilor prin care trece omul nu are loc, în sursele Revelației, în virtutea unui scop monografic redus la el însuşi. Omul este văzut ca făptura rațională a lui Dumnezeu, dar care nu se află în starea fericită pentru care a fost destinat şi de aceea Revelația îi pune la dispoziție cunoaşterea căii prin care se poate izbăvi din starea căzută. *Sfânta Scriptură în întregime este dedicată mântuirii omului, şi astfel nu se poate spune că ar exista în ea părți neglijabile sau care nu pot fi intrpretate în sens antropologic*.

Cărțile din *Vechiul Testament* care au, totuşi, un conținut antropologic mai vizibil sunt Cartea *Facerii* (îndeosebi cap. 1-12, unde aflăm despre originea şi preistoria omului), cărțile *sapiențiale* în general, respectiv locuri din *profeți* care reliefează poziția, problemele şi îndatoririle omului înaintea lui Dumnezeu. Iar *Noul Testament* deține în întregime informații de interes antropologic, având în centru *Arhetipul antroploogic al lui Iisus Hristos*.

Părintele antropologiei creştine este Sf. Grigorie de Nyssa (sec. al IV-lea). El a scris opere speciale despre alcătuirea omului şi menirea pe care i-a dat-o Dumnezeu între celelalte făputuri şi înraport cu El.

La toți Sfinții Părinți, în general, se găsesc dezvoltate teme de interes antropologic, deoarece şi ei, ca şi Sf. Scriptură, dezbat problema mântuirii omului, ceea ce duce inevitabil la discutarea omului sub toate aspectele. Spre exemplu, Sfinții Vasile cel Mare şi Ioan Gură de Aur (sec. al IV-lea) sunt importanți pentru antropologia creştină deoarece ne oferă bogate comentarii privitoare la crearea omului în contextul creării lumii. Sf. Maxim Mărturisitorul (sec. al VII-lea) vede rațiunea omului în funcție de Rațiunea divină (Logosul Hristos), dar şi în legătură cu rațiunile făpturii neraționale pentru care este răspunzător. Sf. Ioan Damaschin (sec. al VIII-lea) sintetizează capitole legate de crearea omului, alcătuirea şi destinul său în teologia sa sistematică.

---

[1] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, trad. Pr. D. Fecioru, în *Scrieri*, partea întâia, Ed. IBMBOR, *PSB* 17, Bucureşti, 1986, IX: VI, p. 178: „Da, într-adevăr lucrul cel mai greu dintre toate pare a fi să te cunoşti pe tine însuți". Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, Bucureşti, 2003, Cartea II, cap. II, pp. 70-74.

"Antropologia în lumina Revelatiei si a stiintei", Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, ISBN 978-973-109-425-0, pag. 2

Trei mari sfinți marchează gândirea teologică ortodoxă asupra omului, respectiv antropologia ortodoxă, după Sinoadele Ecumenice. Simeon Noul Teolog (949–1022)[2] accentuează importanța apropierii personale de Hristos prin rugăciune şi viață duhovnicească în general. Grigorie Palama (1296-1359),[3] marele reprezentant al gândirii ortodoxe, teoretizează doctrina energiilor devine necreate şi fundamentele isihasmului, ale vederii luminii Dumnezeieşti ca urmare a rugăciunii lui Iisus – învățături adoptate la sinoadele isihaste (sec. XIV-XV, ultimul în 1451) de către întreaga ortodoxie. Nicodim Aghioritul (sec. al XVIII-lea)[4] dezvoltă un profund „existențialism" ortodox al „războiului nevăzut".

Teologii ortodocşi contemporani îmbogățesc şi ei demersul cunoaşterii omului ca ființă religioasă. Spre exemplu, Pr. Dumitru Stăniloae oferă, între altele, o profundă teologie a raportului dintre Sfânta Treime, om şi creație. Panayotis Nellas este teologul de numele căruia se leagă nu doar aprofundarea temei căderii în păcat, ci şi pentru înțelegerea hristologică a antropologiei creştine. Numele şi tematicile menționate sunt inevitabil puține şi incomplete, dar pătrunderea mai adâncă în problematica antropologiei creştine se va desfăşura, în conformitate cu obiectivele stabilite, pe tot parcursul acestei lucrări.

Obiectivul central sau *scopul* acestei teze este *a realiza o sinteză organizată a concepțiilor esențiale pe care Revelația şi ştiința, sub toate aspectele acestora, ni le furnizează despre om şi relația lui cu Dumnezeu şi cu lumea*.

Voi pleca în realizarea acestei teze de la datul Revelației referitor la originea omului, continuând cu o incursiune în teoriile ştiințifice moderne legate de această temă. Probleme esențiale de antropologie biblică şi teologică în general sunt chipul şi asemănarea omului cu Dumnezeu, starea actuală a omului şi a lumii, respectiv relaționările şi finalitățile omului. Pentru a putea scrie o teză de antropologie creştină este importantă definrea rolului Revelației în acest demers şi raportul ei cu ştiința, cultura şi istoria. Revelația este transmisă de către Dumnezeu şi receptată de om, astfel încât, felul în care se raportează omul la Revelație marchează cunoaşterea de sine a omului, atât în plan „individual", cât şi în cel social-istoric.

Scopul de a realiza *o sinteză a aspectelor esențiale pe care Revelația şi ştiința ni le furnizează despre om şi relația lui cu Dumnezeu şi cu lumea*, va fi atins prin orgainzarea lucrării pe câteva categorii de obiective emergente. Obiectivele

---

[2] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice (Scrieri I)*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998 [*SC*, nr. 122, 129, Paris, 1966, 1967]. Id., *Cateheze (Scrieri II)*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999 [*SC*, nr. 96, 104, 113, Paris, 1963, 1964, 1965].

[3] *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, pp. 207 sqq. *Omilii*, vol. 1, trad. Dr. Constantin Daniel, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Viața şi învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, Bucureşti, 1992.

[4] Βιβλίον καλούμενον Αόρατος πόλεμος, 1785 στην Ι. Σκήτη Παντοκράτορα, έκδοση το 1796; Γυμνάσματα πνευματικά, 1800 – cf. Οσιος Νικόδημος ο Αγιορείτης, *Ο αόρατος πόλεμος*, Εκδοση Συνοδείας Σπυρίδωνος Ιερομονάχου, Νέα Σκήτη, Άγιον Όρος. Απόδοση στη νέα Ελληνική: Ιερομόναχος Βενέδικτος, 1998; Id., *Hristoitia*, Ed. Buna Vestire, Bacău, 1997; Sf. Nicodim Aghioritul, *Războiul nevăzut*, Ed. Buna Vestire, Bacău, 1996.

Drugas Serban George Paul, "Antropologia în lumina Revelatiei si a stiintei", Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2013, ISBN 978-973-109-425-0, pag. 7.

PARTEA I

ANTROPOLOGIA ÎN LUMINA REVELAȚIEI

Revelația şi ştiința ne oferă cunoştințe prin metode complet diferite, pe prima cale investindu-se încredere în Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiție, în timp ce ştiința îşi întemeiază cunoştințele pe observație şi experiment.

Oricât de înstrăinate ar părea aceste două căi de cunoaştere, există convergențe între metodele lor, datorate naturii umane şi limitelor ei. Ştiința nu poate rămâne la o serie de date, ci se doreşte realizarea unor sinteze teoretice cu semnificație, iar în construirea acestora, pe măsură ce le creşte complexitatea şi sfera integratoare, se investeşte încredere în supoziții plauzibile logic.

Credința religioasă în Revelație nu este nici ea una asumată în afara rațiunii, ci are nevoie de logică şi experimentare. Revelația, fiind descoperirea Rațiunii dumnezeieşti către rațiunile oamenilor, răspunde prin semnificațiile sale profunde logicii omeneşti. Iar prin înaintarea în viața duhovnicească, omul experimentează adevărurile revelate.

Credința şi cunoaşterea rațională se intercondiționează atât în ştiință cât şi în religie, în primul domeniu pentru a investiga lumea materială, iar în celălalt domeniu pentru a ne deschide spre lumea spirituală. Omul trăieşte pe ambele planuri ale existenței şi, de aceea, reducția la una dintre cele două căi ale cunoaşterii este infructuoasă.

Revelația îi descoperă omului legătura lui cu Dumnezeu şi cu făpturile spirituale ale îngerilor, începând din momentul creației, continuând cu viața pământească şi continuând cu destinul său eshatologic.

Drugas Serban George Paul, "Antropologia în lumina Revelatiei si a stiintei", Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2013, ISBN 978-973-109-425-0, pag. 8.

CAPITOLUL I

OMUL – FIINȚĂ CREATĂ DE DUMNEZEU

Revelația, în întregul ei, înfățişează apariția omului ca rezultat al dragostei lui Dumnezeu. Astfel, omul nu doar că nu este singur, fiind înconjurat de ființe asemănătoare cu el prin spirit, îngerii, ci beneficiază de la începuturile sale de prezența iubitoare a Creatorului, care nu îl părăseşte pe tot parcursul vieții sale, ci îi călăuzeşte subtil paşii spre mântuire, ca un Părinte care îi doreşte binele, dar lasă loc şi manifestării răspunsului omului, iubirii lui libere pentru Creator.[1]

1. Temeiuri revelaționale şi patristice cu privire la aducerea omului la existență.

Pentru cunoaşterea noastră limitată (1 ***Cor.*** 13,9-12), înțelegerea tuturor aspectelor legate de originea, alcătuirea, locul, rolul şi destinul omului este imposibilă. Cu toate acestea, nu suntem complet lipsiți de date asupra acestei probleme. Pe de o parte, Revelația ne oferă, în măsura folosului spre mântuirea noastră, cunoştințe descoperite de către însuşi Dumnezeu, prin sfinții autori ai Bibliei şi prin Sfinții Părinți şi celelalte componente ale Sfintei Tradiții a Bisericii, iar pe de altă parte, ştiința investighează cu instrumentele sale aceste aspecte, generând ipoteze de lucru, studii şi teorii prin care speră să se apropie de o mai bună înțelegere a omului şi a rolului său în contextul lumii. Ştiința a depus în ultimele două secole eforturi de sistematizare a cunoaşterii antropologice, iar teologia dispune şi ea deja de nişte coordonate clarificate de hotărârile dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice şi de scrierile numeroşilor ei reprezentanți de-a lungul mileniilor asupra complexei teme a originii şi a rolului omului în creație.[2]

Scriind despre actul special de creație al lui Dumnezeu, care îl aduce la ființă pe om, Sfântul Grigorie de Nyssa remarcă facerea omului după cea a celorlalte făpturi.[3] Omul este o făptură între celelalte, adică este creat. Începutul

---

[1] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996-1997, vol. I, 1996, pp. 266-269. Id., *Sfânta Treime – creatoarea, mântuitoarea şi ținta veşnică a tuturor credincioşilor*, în *ORT*, nr. 2, 1986, [pp. 14-42], pp. 14-17.
[2] Cf. V. Loichița, *Hotărârile şi definițiile dogmatice de credință ale celor şapte sinoade ecumenice*, în *MB*, nr. 1-2, 1959, pp. 25-44.
[3] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Scrieri* II, *PSB* 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998, cap. II, pp. 20-21. Cf. Pr. Toma Gherasimescu, *Creația universului din punct de vedere filozofic, ştiințific şi biblic*, Depozitul General, Roman, 1929, vol. I, partea III, pp. 39-43. Pr. Prof. Liviu Galaction Munteanu, *Istoria creațiunii în lumina cercetărilor ştiințifice*, Cluj, 1929, pp. 1-9 sq. Cf. Petru Stamatidi, *Genesa. Demonstrație ştiințifică* [1791], reed. Em. Grigoraş, Institutul de Arte Grafice „Răsăritul", Bucureşti, 1925, pp. 18-19.

Serban George Paul Drugas, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, ISBN 978-973-109-425-0

originii sale l-a pus Dumnezeu, iar crearea lui ca ultimă făptură îi acordă o aură de superioritate față de celelalte. În limba română avem, pentru a exprima realitatea creată, termeni ca „făptură”, „creație”, „zidire”, cuvinte care conțin fiecare o nuanță proprie şi apar şi în textele liturgice. Biblia foloseşte termeni diferiți pentru a reda diferite aspecte ale actului creației lui Dumnezeu în general sau al creării omului în special, cum ar fi spre exemplu, în greacă, *ποιέω* (a face, a crea) şi *πλάσσω* (a făuri, a plăsmui).[4]

Diferența apare între cap. 1 al ***Facerii***, unde este relatată crearea lumii şi a omului (cf. ***Fac***. 1,1 şi 1,26 ***ἐποίησεν***; respectiv ***Ποιήσωμεν***) şi ***Fac***. 2,7, unde se insistă asupra alcătuirii omului din trup (***ἔπλασεν*** – a făurit, plăsmuit) şi suflet (***ἐγένετο*** – s-a făcut). Textul ebraic foloseşte בָּרָא (a creat) în ***Fac***. 1,1, iar în ***Fac***. 1,26 **עָשָׂה** (a făcut), la forma de imperfect plural נַעֲשֶׂה (să facem). În ***Fac***. 1,27 בָּרָא („a crea”) se opune lui **נַעֲשֶׂה** („să facem”) din versetul anterior: facerea omului este, de fapt, o creare a lui, o creare a unui tip existențial nou. Omul este, deci, o categorie aparte în creația lui Dumnezeu, iar nu o ființă apărută întâmplător.[5]

Fac. 1,26 începe relatarea despre crearea omului, iar traducerea greacă din *Septuaginta* respectă diferența apărută în textul ebraic în privința verbului folosit pentru a exprima crearea noii făpturi. În ebraică este folosit imperfectul în loc de perfect şi pluralul (pers. I) în loc de singular, iar în greacă apare conjunctivul plural (pers. I), care ar traduce de obicei iussivul ebraic, un imperfect prescurtat.[6]

Literatura exegetică patristică şi modernă observă modificarea de limbaj produsă în ***Fac.*** 1,26 cu ocazia descrierii creării omului: în textul biblic este folosit aici termenul „să facem” în loc de „a făcut Dumnezeu...” pentru a sublinia importanța specială a omului între celelalte făpturi, iar în lumina teologiei creştine, pluralul este o evidență a sfatului din sânul Sfintei Treimi care a avut loc în cazul creării omului. Acest „sfat” nu este echivalentul gândirii omeneşti prin încercări, ci evidențiază importanța dată de către Dumnezeu creării omului.[7]

---

[4] Cf. S. Basilius Magnus, *Oratio* II, *De hominis structura*, *PG* 30, col. 40B – 41C. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, în *Scrieri* I, PSB 17, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, 1986, VII:6, *Omilie la Psalmul XXXII*, p. 254-255.

[5] Sf. Ambrozie al Milanului, *Hexaemeron*, în *Scrieri* I, trad. Prof. David Popescu, *PSB* 52, Ed. IBMBOR, 2007, VI, 1, 42-45, pp. 53-56. Cf. P. Paul Joüon SJ, *Grammaire de l´Hebreu bibilique, Institut Biblique Pontifical*, Roma, 1947. Pr. Prof. Dr. Emilian Corniéscu, Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Limba ebraică biblică*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996. Pr. Prof. Liviu Galaction Munteanu, *op. cit.*, pp. 159-168.

[6] Pr. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Limba ebraică biblică*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 86.

[7] Henri Joseph Crélier, *La Sainte Bible. La Genèse et introduction au Pentateuque*, ed. Franciscus, Archiepiscopus Parisiensis, Paris, 1888, pp. 24-25. Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia Cerească*, în *Opere complete*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, III:2, pp. 19-20. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, *PSB* 80, trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1983, I, 7d, pp.79-81. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, ed. cit., vol. I, pp. 238-241.

"Antropologia în lumina Revelatiei si a stiintei", Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, ISBN 978-973-109-425-0

Primul verset al Sfintei Scripturi mărturiseşte un articol fundamental din credința creştină (aceeaşi la evrei, de la care preluăm *Vechiul Testament* şi la musulmani în acest punct): «La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul» (***Fac***. 1,1). În *Simbolul credinței*, acest pasaj apare în primul articol, despre Dumnezeu Tatăl: «Cred întru unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, făcătorul cerului şi al pământului, al tuturor celor văzute şi nevăzute».[8] În articolele referitoare la Fiul şi la Sfântul Duh apar din nou referiri la creație: Fiul este Cel „prin care toate s-au făcut" (*v*. ***In***. 1,3); iar Sfântul Duh, „Domnul de viață Făcătorul" (cf. ***In***. 6,63).

Orice acțiune a lui Dumnezeu asupra creației, este comună Persoanelor Sfintei Treimi, încât nu se putea ca însăşi crearea lumii, inclusiv a omului, să aibă un alt caracter. Se poate spune că lucrarea de creare a lumii este una singură, iar fiecare Persoană a Sfintei Treimi se revelează ca accentuând un aspect al acesteia. Conlucrarea treimică trebuie înțeleasă mai presus de ceea ce putem conceptualiza în cazul relațiilor dintre persoanele create, respectiv în spiritul unității naturii Persoanelor Sfintei Treimi. Aşadar, actul creației este unic, întrucât ar fi incomplet în lipsa contribuției vreuneia dintre Persoanele Sfintei Treimi.

Atunci când vorbim despre lucrarea Tatălui, a Fiului, respectiv a Sfântului Duh nu trebuie să omitem unitatea acestor lucrări, imposibilitatea separării lor una de alta, întrucât lucrările Persoanelor treimice pot fi concepute doar împreună, în unitatea firii lor dumnezeieşti. Fiecare dintre Persoanele Sfintei Treimi este unită cu celelalte „nu mai puțin decât față cu sine însăşi", cum arată Sf. Grigorie de Nazianz.[9] De aceea, paradoxal, acțiunea uneia dintre Persoanele Sfintei Treimi este aceeaşi cu ale celorlalte, fiind nevoiți să le numim după mulțimea efectelor lor, precum şi după iconomia care ni se revelează cu privire la rolul Persoanelor Sfintei Treimi față de creație, deşi acest rol nu poate fi gândit nici el separat, ci în unitate în sânul Sfintei Treimi.[10]

---

[8] *Octoihul mic*, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1991, p. 17. Traducerea corectă este cu virgulă între Dumnezeu şi Tatăl, pentru a arăta mai întâi unitatea ființială a Sfintei Treimi, începând apoi cu Tatăl, care generează această unitate – cf. *Κύριε 'Εκέκραξα. Προσευχητάριον*, Γιαννιστά, 1994, p. 18: „*Πιστεύω εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, ποιητήν οὐρανοῦ καὶ γῆς* ...". S. Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, *PL* 34, Liber Primus, cap. II, col. 174-176.

[9] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, ed. cit., V:XVI, p. 167: „fiecare dintre Persoanele Treimii este una cu persoanele cu care este unită, nu mai puțin decât față cu sine însăşi, datorită identității de ființă şi de putere". S. Gregorii Theologi: *Oratio XXXI – Theologica V – De Spiritu Sancto*, *PG* 36, col. 152 B: „*ἀλλὰ τὸ ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ συγκείμενον οὐχ ἧττον ἢν πρὸς ἑαυτό, τῷ ταὐτῳ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως. Καὶ οὗτος ὁ τῆς ἑνόσεως λόγος, ὅσον ἐφ' οἷς ἡμεῖς κατειλήφαμεν*".

[10] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime – creatoarea, mântuitoarea şi ținta veşnică a tuturor credincioşilor*, loc. cit., pp. 14-17. Id., *Sfânta Treime şi creația lumii din nimic în timp*, în *MO*, anul XXXVIII, nr. 2, mart.-apr., 1987, [pp. 41-69], pp. 43-55. Pr. Prof. Athanase Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. „Credința noastră", Bucureşti, 1992, pp. 44-45 (Creația), 45-47 (Creația în Geneza), 86 sq. (crearea trupului şi a sufletlui). Jean Kovalevsky, *Taina originilor*, trad. Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, pp. 19-39.

Finalul din ***Fac.*** 2,3 la săptămâna creației foloseşte ambele verbe, „a crea" (**בָּרָא**) şi „a face" (**עָשָׂה**), după cum aceste verbe au fost folosite diferențiat şi până acum, pentru a arăta crearea unui tip nou de existență, respectiv realizarea unei naturi noi cu ajutorul a ceva deja creat (din pământ, din ape etc.): אֲשֶׁר-בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת. (pe care le-a făcut Dumnezeu când le-a creat), tradus în Septuaginta *ὧν ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι.*

Pentru a exprima aceeaşi lucrare a lui Dumnezeu a realizării unei făpturi noi din ceva deja existent, ***Fac***. 2,7 începe cu וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם = „Şi l-a plăsmuit / modelat Domnul Dumnezeu pe om (Adam)". Verbul provine de la **יִצֵּר** (la perfect piel, 3 sg. m.), „a plăsmui / modela ca olarul", având ca şi corespondent în ***Fac***. 2,8 forma de perfect qal **יָצַר** . Amândouă aceste verbe, din ***Fac***. 2,7-8 sunt traduse în Septuaginta cu *πλάσσω* la forma de aorist, pers. 3 sg.: *ἔπλασεν*. Aceste verbe, care indică modelarea asemenea olarului (**יָצַר**) sau plăsmuirea de orice fel (*πλάσσω*), se referă la crearea trupului omului. Se poate remarca, de asemenea, că, în timp ce olarul foloseşte lut pentru a-şi făuri produsele meşteşugului său, Dumnezeu a folosit acelaşi material, luând „praf", „țărână" sau „lut" (**עָפָר**) din pământ (עָפָר מִן-הָאֲדָמָה – ebraic; *χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς – Septuaginta*), ceea ce arată că alcătuirea trupului omenesc are aceleaşi elemente de bază ale materiei ca şi pământul sau corpurile nevii în general.[11]

În privința sufletului, crearea sa este redată de către textul biblic diferit de cea a trupului: sufletul nu este plăsmuit din ceva existent anterior, ci este dăruit special de către Dumnezeu şi este responsabil şi pentru animarea vieții biologice a trupului: «şi a suflat în fața lui suflare de viață şi s-a făcut omul ființă vie» (***Fac.*** 2,7, ultima parte). Textul românesc traduce aici Septuaginta*: καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν*. Textul ebraic este puțin diferit: וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה, adică: „şi a suflat în nările lui suflarea vieții şi a devenit omul suflet viu".

În aceeaşi arie a terminologiei biblice a creației ne poate atrage atenția textul din ***Iov*** 10,8: «Mâinile Tale m-au făcut şi m-au zidit». Dacă luăm în considerare textul *Septuagintei*, «*αἱ χεῖρές σου ἔπλασάν με καὶ ἐποίησάν με*», atunci ar trebui tradus: «mâinile Tale m-au făurit (întocmit, plăsmuit, alcătuit) şi m-au făcut (creat)».

Textul ebraic este acesta: « יָדֶיךָ עִצְּבוּנִי, וַיַּעֲשׂוּנִי», (עִצֵּב = a întocmi, plăsmui; עָשָׂה = a face), similar celui grec. Această dualitate a termenilor folosiți, atât în ***Fac.*** 2,7, cât şi în ***Iov*** 10,8 denotă alcătuirea omului pe baza a două principii, material şi spiritual, distincție săvârşită de către Dumnezeu încă din actul creării omului.

Facerea omului este complet diferită de cea a celorlalte făpturi, având o natură distinctă, atât față de îngeri cât şi față de făpturile materiale. În ordinea creației, omul apare ultimul, *trupul* fiindu-i făurit, plăsmuit („a făurit, a plăsmuit" – vb. *ἔπλασε* aor. 3 sg. ***πλάσσω***) din țărână, adică din ceva ce exista deja. Dar trupul

---

[11] Cf. Henri Joseph Crélier, *op. cit.*, pp. 33-34.

"Antropologia în lumina Revelatiei si a stiintei", Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, ISBN 978-973-109-425-0

capătă noi proprietăți prin unirea cu *sufletul*, iar acesta, partea conducătoare, a fost făcut (vb. ***ποιέω***) aparte față de făpturile create până atunci, şi nu oricum, ci omul este ființa **făcută spre** a fi chip al lui Dumnezeu; omul interior este *oglinda lui Dumnezeu menită să primească părtăşia Lui*.[12]

Aşadar, întrucât omul se înscrie între „creaturi” („făpturi”, „zidiri”), înseamnă că deține în comun cu toate acestea unele atribute. Ceea ce omul are în comun cu piatra, corpurile cereşti, substanțele materiale, plantele şi animalele sunt cel puțin două atribute: (1) faptul că toate acestea *există* şi (2) faptul că au un *început*. Aceste două atribute sunt absolut certe şi pentru ştiință, iar lor li se mai pot adăuga două, însă discutabile – nu atât ca şi calități observabile ale realității create, cât în ce priveşte modalitatea în care ele pot fi înțelese prin prisma fiecărei concepții despre lume în parte. Acestea sunt, dacă le numim prin prisma teologiei creştine: (3) faptul că sunt *create* şi (4) faptul că au o *finalitate*. Ultimele două atribute se referă la relația existenței create cu Creatorul lor, respectiv la dimensiunea lor teleologică. Omul, ca făptură rațională, este capabil el însuşi să înțeleagă că orice realitate existentă observabilă presupune un *început* şi o anumită *ierarhizare în rândul existențelor (ontică).*[13]

Reflecția asupra începutului şi caracterului ființei umane produce conştientizarea logică şi valorică a naturii umane, deoarece omul a fost creat ca o făptură specială în planul lui Dumnezeu. Această valoare dată omului de către Dumnezeu se transferă asupra tuturor membrilor neamului omenesc, descendenți din Adam şi Eva. Apariția tuturor urmaşilor acestora nu mai are loc prin crearea directă a lui Dumnezeu, ci prin conlucrarea dintre oameni (capabili de reproducere biologică, dar şi de sentimente profunde de dragoste) şi puterea creatoare a lui Dumnezeu. Prin observarea *continuității indivizibile* a ontogenezei omului, căreia i se pot constata etape, de la celula-ou până la naştere (embriogeneză) şi apoi prin copilărie spre maturitate şi bătrânețe, se impune *respectul pe care îl datorăm vieții omului din momentul celulei-ou şi până la moartea sa şi dincolo de aceasta în veşnicie*. Criteriul prezenței conştiinței în om se îmbină cu cel al manifestării ei treptate în ontogeneză, respectiv a manifestării ei variate în funcție de persoane şi de starea lor de sănătate fizică şi psihică.[14]

---

[12] S. Basilius Magnus, *Oratio* II, *De hominis structura, PG* 30, col. 40B – 41C. Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, III, 2, pp. 19-20. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, ed. cit., vol. I, pp. 238-241. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, pp. 79-81. Cf. Han Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, Sigler Press, 1996, pp. 22 sq.

[13] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, trad. Pr. D. Fecioru, în *Scrieri* I, *PSB* 17, ed. cit., I: V, p. 76. Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrieri* IV, *Comentarii la Evanghelia Sfântului Ioan*, *PSB* 41, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000, p. 19. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea II, cap. I, p. 45.

[14] Prof. Dr. John Breck, *Darul sacru al vieții*, ed. cit., pp. 166-175. Jean-Claude Larchet, *Statutul embrionului după tradiția patristică*, trad. Maria Oprea, în *RT*, anul VIII (80), nr. 1, ian.-mart., Sibiu, 1998, pp. 28-49. Mitropolit Nicolae Corneanu, *Problema timpului de apariție a sufletului*, în *RT*, anul VIII (80), nr. 1, ian.-mart., Sibiu, 1998, pp. 50-58.

Serban George Paul Drugas, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, ISBN 978-973-109-425-0

Aşadar, pentru ca omul să se relaţioneze în lume, este imposibil, în modul în care el percepe realitatea care îl include, să nu apară un minimum de ierarhizare ontologică, începând de la nivelele cognitive primare din copilărie, respectiv în cadrul tuturor tipurile culturale umane.[15] Iar dacă această ierarhizare *ontologică*, ce apare în modul în care noi percepem lumea, nu ar corespunde unei ierarhizări *ontice*, adică *reale*, atunci am trăi într-o *i-realitate* sau *non-realitate*. În decursul istoriei gândirii omeneşti au apărut filosofii de un *subiectivism extrem*, care presupuneau o ruptură iremediabilă între realitatea ca atare şi percepţia fiecărui individ uman despre realitate. Putem să punctăm poziţia mai echilibrată a lui Kant, care vorbeşte de omul care se relaţionează cu lumea şi a cărui cunoaştere, deşi prezentă, este limitată. Cunoaşterea omului sporeşte continuu, ceea ce creează un imanent (un imediat-cunoscut sau cognoscibil) şi un transcendent, „realităţi" care sunt de fapt una, întrucât dacă din aceeaşi realitate ceva se află (deja) sub incidenţa imanentului, altceva rămâne în transcedent şi suscită nevoia omului de a cunoaşte mai mult.

O latură mai luminoasă a filosofiei ne arată că omul trebuie văzut *în relaţie* cu lumea sau chiar pe deplin *ca persoană*. Cu atât mai mult, teologia creştină (sau întreaga tradiţie iudeo-creştină) nu poate afirma mai puţin despre om, întrucât îi recunoaşte acestuia statutul de „**chip**" al lui Dumnezeu, entitate care trăieşte, simte şi cugetă, percepe lumea şi pentru aceasta merită pe deplin denumirea de individ raţional sau persoană.[16]

Percepţia ierarhiei existenţelor este influenţată hotărâtor de mediul cultural, astfel încât nimeni nu se poate sustrage unei (unor) tradiţii de gândire. Ierarhia clasică distingea regnul mineral (existenţa simplă), cel vegetal (cu capacităţi metabolice şi autoreproducătoare – cu «sământă» ***Fac.*** 1,11-12) şi cel animal. În rândul „animalelor", în sens clasic, intră «fiinţe cu viaţă în ele» sau „tot sufletul viu", desemnând animalele cu suflare, *nefeş*, respiraţie (***Fac.*** 1,20; ***Fac.*** 9,10,12). Prin „animale" în sens clasic se înţeleg mai mult animalele superioare, cu capacităţi senzoriale (sistem nervos) şi instincte mai dezvoltate. Omul adaugă inteligenţa sau capacitatea comprehensivă şi de autogestionare raţională asupra instinctelor.[17]

Un termen pe care Sfânta Scriptură îl ataşează adesea *vieţii* este *sângele*. În vechea noţiune de „sânge" se poate include şi sistemul endocrin, respectiv funcţionarea metabolismului. De aceea apare în Biblie interdicţia consumului de sânge

---

[15] Cf. Abraham Monk, *Su provincia fue el mundo… La contribución de Franz Boas a la Antropología Cultural*, în Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural* [*The Mind of Primitive Man*], Solar / Hachette, Buenos Aires, 1964, pp. 7-15, 19-33, 49-65, 144 sq.

[16] Cf. Xavier Zubiri, *op. cit.*, pp. 303-332 ş.a.

[17] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Scrieri* II, *PSB* 30, ed. cit., cap. VIII, pp. 28-29. I. Hăulică, *Fiziologie umană*, Ed. Medicală, Bucureşti, 1996, pp. 51 sq., 409 sq. Conf. Dr. L. Atanasiu, *Fotosinteza – realizări şi persoective*, în *Probleme actuale de biologie*, Ministerul Educaţiei şi Învăţământului, Bucureşti, 1986, pp. 147-164. Gabriela Şerbănescu-Jitariu, Constantin Toma, *Morfologia şi anatomia plantelor*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1980, pp. 13 sq. Prof. Dr. D. Dumitru I. Roşca, *Fiziologie animală*, vol. I, Univ. Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, 1976, *passim*.

(***Fac.*** 9,3-4), întrucât sângele reprezintă viața animalului; iar această interdicție rămâne în vigoare pentru creştini, cărora nu li se mai cere însă respectarea distincției mozaice dintre animalele curate şi necurate (***Fapte*** 15,20).[18]

Textele biblice analizate oferă deja pentru antropologia creştină un fundament solid pentru a considera omul ca ființă creată printr-o lucrare specială a Sfintei Treimi. Dumnezeu a proiectat şi realizat alcătuirea specifică a omului din suflet şi trup, partea spirituală, respectiv cea materială a ființei sale. Sufletul animează trupul, prezența lui în trup făcând posibilă viața biologică a acestuia din urmă. Ca organism biologic omul are prezente în trupul său caracteristicile unui animal de tip superior, înzestrat cu capacitate de percepție senzorială şi de reacție instinctuală față de stimuli. Ca ființă spirituală, omul se aseamănă cu îngerii, respectiv, într-o măsură limitată, cu Dumnezeu, Creatorul Său.[19]

În concepția creştină, la creație participă în mod egal ca vrednicie, voință şi iubire, dar cu unele deosebiri ca rol, fiecare Persoană a Sfintei Treimi: lumea este creată de către Tatăl, prin Fiul, în Sfântul Duh. Energia divină necreată, ca manifestare a ființei dumnezeieşti, aduce la existență o realitate cu o natură şi energie aferentă create. Creația este diferită de Creator, dar dependentă (în esența şi manifestările ei) de energia divină necreată. Singurul Dumnezeu, Sfânta Treime, este: El însuşi cauza existenței / ființării Sale, absolut independent, nelimitat, nelimitat în spațiu şi timp (veşnic), Duh pur, omniprezent (în spațiu-timpul lumii), perfect consecvent cu Sine (voința Sa îi exprimă ființa), atotputernic, unul în ființă, absolut unic. Creatorul lumii este atotştiutor, atotînțelept, liber de orice constrângere morală, sfânt, iubitor, drept, adevăr (absolut) – şi izvor al tuturor acestora. Dumnezeu a creat lumea din iubire, cu dărnicie, pentru ca şi alte făpturi, diferite de El, să se bucure de existență şi de părtăşia la fericirea Sa. Ființele raționale, respectiv omul, ca microcosmos sau sumă a lumilor, spirituală şi materială, se bucură în mod conştient şi dialogal de existență.[20]

Din punct de vedere *antroplologic*, relația omului cu atributele lui Dumnezeu este una *teleologică şi astfel axiologică*: *dacă omul nu ar fi în relație cu o ființă care să dețină aceste atribute în mod perfect, existența omului ar fi inutilă, deoarece relativul nu se poate alimenta pe sine.* Această dependență valorică a omului de Dumnezeu a fost sesizată uneori şi în axiologia filosofică, sau din partea unor cercetători care vin dinspre filosofie spre teologie. Din imposibilitatea ca valoarea relativă, implicit nedesăvârşită, să fie reper pentru relativul omului,

---

[18] Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeş, 1941, pp. 31-40.

[19] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, cap. VIII, pp. 28-29 sq. Id., *Dialogul despre suflet şi înviere, PSB* 30, ed. cit., 1998, p. 354.

[20] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime – creatoarea, mântuitoarea şi ținta veşnică a tuturor credincioşilor*, loc. cit., pp. 14-17. Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos şi mediator*, trad. Anca Popescu, Ed. Sofia, Bucureşti, 2005, pp. 101-108. S. Gregorii Theologi, *Oratio XXXVIII – In Theophania sive Natalitia Salvatoris,* IV, PG 36, col. 317 B.

nedesăvârşit prin sine însuşi, apare nevoia de absolut, fără de care nu poate exista nici axiologie şi nici teleologie.[21]

Există o legătură strânsă între atributele lui Dumnezeu şi creație: creația oglindeşte atributele lui Dumnezeu întrucât El îi este cauză a existenței: „Nu i-a dat lumii cauza existenței ei, aşa cum spun aceia, ci că Dumnezeu însuşi a făcut-o: ca bun, această operă folositoare; ca înțelept această operă preafrumoasă; ca puternic, această operă foarte mare".[22] Faptul că lumea (*creația*) îşi are cauza existenței în afara sa, în Dumnezeu (Cel *necreat*), explică relativitatea atributelor creației, dar şi că sunt o reflectare a celor dumnezeieşti. Iar omul este, şi din acest punct de vedere, o culme a creației, deoarece oglindeşte în ființa lui şi Rațiunea dumnezeiască sau Logosul divin, Cuvântul lui Dumnezeu care personifică (ontic, deci în mod real, nu ca figură de stil) raționalitatea dumnezeiască.

Natura Creatorului, modalitățile existenței Sale necreate se resfrâng în actul creației. I-ar fi imposibil, spre exemplu, unei divinități panteiste să creeze lumea ″ex nihilo″, ca Dumnezeul creştin. Creația însăşi oglindeşte însuşirile Creatorului ei. Un Dumnezeu bun, cum arată Sfântul Vasile cel Mare, aduce la existență o operă folositoare. Aşa ceva nu s-ar putea întâmpla în cazul dualist al unei confruntări dintre un Dumnezeu bun şi unul rău. Omul nu ar putea învinge răul dacă însuşi Dumnezeul binelui nu ar putea aceasta. În cazul opoziției absolute între bine şi rău, Dumnezeu creatorul nu ar fi absolut şi, deci, unic, singur în „poziția ontică" a divinității, care este mai mult decât o poziție ontică, e o existență de nedefinit pentru noi, cei creați, pentru că e o existență necreată. În afara reperului absolut al lui Dumnezeu, Care este mai mult decât un reper conceptual, moralitatea ar deveni lipsită de sens, iar aspirațiile omului de a cunoaşte şi de a se autodepăşi ar deveni nejustificabile. Dacă omul nu se îndreaptă spre Dumnezeu ca spre Părintele său creator, în comuniune cu care îşi regăseşte pacea şi fericirea, atunci omul nu are spre ce se îndrepta, pentru că tot ce nu e veşnic sau, altfel spus, ceea ce nu e absolut în orice calitate a sa, nu poate da omului un destin nici fericit, nici veşnic. Dacă viața omului s-ar sfârşi în sine însăşi, aceasta ar fi, astfel, un nonsens.[23]

Dacă firea dumnezeiască nu ar fi una complet distinctă de cea creată şi independentă de ea, creația nu ar găsi în Dumnezeu o alteritate care să o îmbogă-

---

[21] Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, trad. Catrinel Pleşu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 34-49. Hogan Pádraig, *Virtue, Vice and Vacancy in Educational Policy and Practice*, *British Journal of Educational Studies*, Vol. 48, No. 4 (Dec., 2000), pp. 371-390.

[22] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: VII, p. 78. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, Ed. IBMBOR, ed. cit., vol. I, pp. 107-111. Id., *Dinamica creației în Biserică*, în *ORT*, anul XXIX, nr. 3-4, 1977, pp. 281-291.

[23] Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: VII, p. 78. Pr. Toma Gherasimescu, *Ce spun despre facerea lumii filozofii supranaturalişti?*, Ed. "Credința ortodoxă", Biblioteca intelectualului, seria 1, nr. 1, Bucureşti, 1935, pp. 7-8. Dr. Nicodem Munteanu, *Creațiunea lumei după ştiințele naturale şi Biblie.Tratat apologetic după C.E. Luthardt*, Ed.H.Goldner, Iaşi, 1898, pp. 11-12. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, pp. 333-355. Cf. Jack David Eller, *Introducing Anthropology of Religion*, Routledge, New York and London, 2007, pp. 134-159.

ţească şi Dumnezeu nu ar putea fi un izvor desăvârşit al fiinţării lumii. Doar „nefiind nimic din cele ce sunt”, Dumnezeu poate fi cauza acestora, arată Sfântul Dionisie Areopagitul.[24] La Hegel sau în *Cabala* iudaică, Dumnezeu ajunge dependent de oameni în realizarea Sa în lume, dar chiar şi în opera de creaţie, spiritele umane fiind o necesitate a divinităţii pentru manifestarea ei în lume. Dumnezeu ar fi, în acest caz, izolat, fără a putea dispune de creaţia Sa decât prin intermediul omului, înţelegându-se greşit libertatea umană ca venind în contadicţie – dialectică istorică – cu cea divină, problema rezolvându-se de ambele părţi în aceste sisteme filosofice abia când voinţele acestora (divină şi umană) coincid.[25]

Treimea este numărul desăvârşit al Persoanelor unicei fiinţe dumnezeieşti. Una sau două Persoane nu pot explica atât de bine desăvârşirea iubirii şi capacitatea divinităţii de a se deschide spre creaţie fără să se confunde cu ea, atât în actul creator, cât şi în pronie.

Un Dumnezeu monopersonal nu poate explica iubirea, deci nici creaţia. „Rămânând” monopersonal, înseamnă că nu-şi voieşte o alteritate cu care să se afle în dialog, deci nu voieşte comuniunea. Dacă am avea, deci, un Dumnezeu care nu voieşte comuniunea unor persoane de aceeaşi cinste cu El, cu atât mai mult acesta nu ar voi comuniunea cu persoane inferioare în cinste (creaturile). Cu atât mai puţin ar avea capacitate creatoare o entitate impersonală. În acest caz, ar însemna că efectul depăşeşte cauza, deoarece ″ceva″ lipsit de calitatea de persoană ar fi în stare să producă persoanele umane.[26]

De asemenea, ″ceva″ inconştient nu poate produce conştiinţe distincte. Tendinţa firească a omului de a se raporta la Dumnezeu în devenirea sa spirituală ar fi dizarmonică, lipsită de obiect în faţa unei divinităţi impersonale, deoarece un ″ce″ nu poate fi model pentru un ″cine″. Omul învaţă de la părinţi, de la profesori, ″cât trăieşte învaţă″, dar nu ar avea nimic de învăţat de la ″acea entitate impersonală″ care l-ar fi produs, pentru că aceea nu ar putea să-i comunice, nu ar avea această capacitate pe care omul, în schimb, o are, după chipul Dumnezeului personal al Revelaţiei. Dumnezeul real, Creator al lumii, atunci când comunică, poate nu doar să comunice prin limbaj perceptibil prin simţuri, în felul omului (vorbire sau

---

[24] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeieşti*, în *Opere complete*, ed. cit., I, 1, p. 135. Îl voi numi astfel în teză pe acest autor, în conformitate cu felul ales de Pr. Dumitru Stăniloae, fără a intra în detaliile problemei identităţii autorului, căruia unii autori aleg să îi adauge determinativul de „Pseudo”.

[25] Christos Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul*, trad. Nicolae Şerban Tanaşoca, Ed. Anastasia, 1996, pp. 42-44. Cf. Georg Lukács, *Ontologia existenţei sociale*, intr. N. Tertulian, Ed. Politică, 1975, pp. 66-170. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, trad. D.D. Roşca, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, 1969, pp. 314-332, 347-358, 421 sq. Alexandru Şafran, *Cabala*, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, pp. 313-314.

[26] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, ed. cit., vol. I, pp. 198, 212-213, 215-216. Id., *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, în *ST*, anul XXII, nr. 5-6, 1970, pp. 333-355. Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 205.

scriere), ci Se comunică şi prin energiile Sale, iar comunicarea interumană este nedeplină fără integrarea ei în dialogul din sânul Sfintei Treimi. Deşi ne comunicăm concepte despre Dumnezeu, El este mai presus de orice atribut sau principiu, inclusiv față de cele prin care Îl cunoaştem într-o anumită măsură. Necorporalitatea, aseitatea sau orice alt atribut nu îl pot *defini* pe Dumnezeu, ci pot cel mult să indice calea corectă spre El şi spre o înțelegere superioară a Lui din punctul nostru de vedere. El nu este ″a cincea stihie″ aristotelică sau ″principiul″ filosofilor greci, ci este Dumnezeul personal al Sfintei Treimi, care a creat înseşi cauzele şi natura existențelor. Sfânta Treime se deosebeşte de politeismul elinilor prin unitatea ființei ca în iudaism, iar de iudaism şi islam prin deosebirea Persoanelor. Revelația creştină despre Dumnezeu respinge de asemenea politeismul, triteismul, diteismul (pnevmatomahilor) şi atribuirea rigidă a prepozițiilor aristotelice ″din care″ , ″prin care″ şi ″în care″ Persoanelor Sfintei Treimi în sensul că Dumnezeu este o Treime personală, creatoare a lumii, iar nu una de cauze impersonale ale lumii.[27]

Tatăl este principiul neprincipiat, cauză a tuturor şi creator al întregii creații, Fiul este născut din Tatăl şi prin El „toate s-au facut" (*Simbolul credinței*, art. 2), iar Sfântul Duh este de asemenea creator şi desăvârşitor al creației. Numele corespunzătoare paternității, filiației şi purcederii nu sunt doar concepte aproximate de oameni pentru Dumnezeu, ci revelate în sensul că realitățile care există asemănător în lume sunt oglindiri ale acestor relații din sânul Sfintei Treimi. Perihoreza se înțelege ca existență a Persoanelor dumnezeieşti desăvârşite „unele în altele", asigurând astfel unicitatea ființei, după cum o explică Sf. Ioan Damaschin.[28]

Realitatea Sfintei Treimi depăşeşte conceptele omeneşti, deci inclusiv pe cele aparținând aritmeticii simple sau a oricărei ştiințe, aşa cum arăta Sfântul Dionisie Areopagitul. Dumnezeu este unu şi trei în acelaşi „timp", fiind imposibil a se vorbi de mai mulți „dumnezei", deoarece absolutul reclamă unicitatea, neputând exista opoziție în Absolut: Dumnezeu „E ființa cea mai presus de ființă şi mintea neînțeleasă şi cuvântul de negrăit. Nu există cuvânt şi întelegere şi numire pentru ea, nefiind nimic din cele ce sunt. Fiind cauza existentei tuturor, este cea care e dincolo de ființă şi cea care singură poate grăi în mod propriu şi cu ştiință despre sine".[29] Dumnezeu nu ar fi El însuşi dacă nu ar fi Sfânta Treime, oarecum aşa cum

---

[27] Sf. Grigorie de Nazianz , *op. cit.*, II:XI, pp. 86-87; III, II, p. 112. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: VII, p. 78. *Ibid.*, II: III, p. 87 – *PG* 29, col. 33 B. Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, I, 1, p. 135. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea I, cap. VII, p. 23. Cf. Ghislain Lafont, *O istorie teologică a Bisericii, trad. Maria-Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003,* pp. 410-412. Cf. cele patru cauze aristotelice (materială, formală/exemplară, eficientă, finală) în Aristotel, *Metafizica*, III (B),2, 996a-998a, V,2, 1013a-1014a, trad. Şt. Bezdechi, n. Dan Bădărău, Ed. IRI, Bucureşti, 1999, pp. 85-93.

[28] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea I, cap. VIII, pp. 24, pp. 27-29.

[29] Sfântul Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, I, 1, p. 135. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea I, cap. VIII, p. 29. *Ibid.*, Cartea II, cap. II şi XII, pp. 46, 70. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice (Scrieri I)*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, *Discursul* 1, 5, pp. 128-129. Sf. Macarie Egipteanul, *Cele cincizeci de omilii duhovniceşti*, în *Scrieri*, trad. Dr. N.

un triunghi nu ar putea fi aceeaşi formă geometrică dacă i-ar lipsi una dintre laturi sau unul dintre unghiuri. Iar perihoreza luminează şi mai în profunzime ceea ce este dat minţii omeneşti să poată pricepe din această Taină a Sfintei Treimi, căci fiecare Persoană a lui Dumnezeu *este* Dumnezeu care le trăieşte *şi* pe celelalte două *ca pe Sine Însăşi*, inseparabile, dar inconfundabile.

Mai mult, Dumnezeu, având o existenţă personală, se întrupează, în Persoana Fiului lui Dumnezeu, preia firea omului şi stabileşte astfel cu el o comuniune extrem de profundă, cea mai strânsă posibil. Un Dumnezeu care nu ar avea *capacitatea* de a realiza o astfel de comuniune cu creaţia, ar fi net inferior celui creştin, deci i-ar lipsi perfecţiunea şi s-ar exclude de la pretenţia de adevărat Dumnezeu. Prin întrupare, Dumnezeul creştin, Cel adevărat, realizează o relaţie superioară cu omul şi creaţia, deschizând calea îndumnezeirii omului prin har şi a desăvârşirii creaţiei întregi pentru care omul este microcosmos mijlocitor.[30]

Un Dumnezeu monopersonal ar fi incapabil de exteriorizare, deci incapabil a crea sau, cu atât mai mult, nu ar putea intra în co-părtăşie cu firea creată, nu ar putea să Se întrupeze. Dar, aşa cum arată Pr. Dumitru Stăniloae, deşi în doi apare iubirea, ea nu este astfel încă desăvârşită decât prin prezenţa conştientizatoare (în cazul omului) sau revelatoare a celui de-al treilea. Sfânta Treime este Dumnezeul Revelaţiei şi Creatorul lumii. El este Cel care i s-a arătat lui Avraam la stejarul Mamvri (***Fac.*** 18) şi despre lucrarea Sa creatoare dă mărturie Scriptura: «Cu Cuvântul Domnului cerurile s-au întărit şi cu Duhul Lui toată puterea lor» (***Ps.*** 33/32,6) – Creatorul este Dumnezeul cel unic în natură, dar Sfântă Treime ca Persoane: Tatăl, Cuvântul (Fiul) şi Duhul.[31]

Sfinţii Părinţi observă *limitele analogiei între cuvântul creator şi cuvântul omenesc*. Atunci când Dumnezeu «a zis» (***Fac.*** 1,3) şi s-a făcut lumina, iar apoi toate celelalte făpturi, nu este vorba de un discurs, o expunere, un glas, ci *de o poruncă divină prin care toate încep să existe, prin care lumea toată este creată din nimic* (cf. ***Evr***. 11,3; ***Înţ***. 11,17), fără ajutorul unei materii preexistente, fără ca lumea să fie coeternă cu Dumnezeu.[32]

Chiţescu, Ed.IBMBOR, Bucureşti, 1992, Omiliile IV,9, VII,7, XVI,7, pp. 102-104, 126, 174-175. Lars Thunberg, *op. cit.*, trad. Anca Popescu, Ed. Sofia, Bucureşti, 2005, pp. 118-122.

[30] Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri*, *Partea* I, *Tratat despre întruparea Cuvântului şi despre arătarea Lui nouă în trup*, PSB 15, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 151.

[31] Dr. Dumitru Stăniloae, *art. cit*., pp. 59-69. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, ed. cit., pp. 292-293. Vasile, episcopul Oradei (coord.), *Carte de învăţătură ortodoxă*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1978, pp. 19, 26.

[32] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, *PSB* 17, ed. cit., I:V, II:IV, pp. 74-75, 88 sq., 93. Teofil al Antiohiei, *Cartea a doua către Autolic*, X, în *Apologeţi de limbă greacă*, trad. Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, pp. 399-400. Metropolitan Hierotheos (Vlahos) of Nafpaktos and St. Vlasios, *Orthodox Theology and Science*, în „The Greek Theological Review”, 44/ 1-4, 1999, pp. 140.